

Revista de Filosofía, N° 31, 1999-1, pp. 9-19

Notas sobre la Analogía: Aristóteles, Duns Scoto*

Notes on Analogy: Aristotle, Duns Scotus

*Adolfo García Díaz
Universidad del Zulia
Maracaibo - Venezuela*

Resumen

Se estudia en las presentes notas los antecedentes del tema de la analogía en Aristóteles, derivando hacia la pregunta de si las cosas tienen nombre por naturaleza. Igualmente, hasta qué punto coincide o difiere el concepto de analogía en Santo Tomás y Duns Scoto.

Palabras clave: Analogía, Aristóteles, Santo Tomás, Duns Scoto.

Abstract

The antecedents of the theme of analogy in Aristotle are studied in this paper, deriving in the direction of the question as to whether things have names by nature. The differences and similarities of these concepts of analogy with those found in Saint Thomas and Duns Scotus are also mentioned.

Key words: Analogy, Aristotle, Saint Thomas, Duns Scotus.

Recibido: 04-11-98 • Aceptado: 10-03-99

* Nota de los editores: A pesar de su fragmentariedad, cada una de estas notas presenta el núcleo de pensamiento de los dos autores estudiados, sobre la analogía. Las dos constituyen, al parecer, parte de un mismo escrito más amplio sobre el tema (Mauricio Beuchot y Angel Muñoz García).

I. Aristóteles

1. “Se llaman equívocas -nos dice Aristóteles- las cosas cuyo solo nombre es común, siendo su definición diferente en cada caso. Por ejemplo un hombre y una pintura se denominan ζῶιον. En éstas el nombre es común, mientras la definición denotada por el nombre es diferente en uno y otro caso. Pues si se quiere explicar cuál es la naturaleza de ζῶιον en cada caso, habrá que dar la definición propia de cada uno”.

En estas pocas frases está larvado el problema entero de lo que para Aristóteles sea la analogía metafísica. Pero bien sabido es que el tratado sobre las *Categorías* a que pertenece este pasaje no ha sido unánimemente aceptado total o parcialmente como una obra auténtica de Aristóteles. Ya en el siglo pasado, Gercke enderezó serias objeciones contra la autenticidad del libro entero, seguido más tarde por Gohlke, aunque dejando abierta la posibilidad de que la última parte sea una presentación temprana del pensamiento aristotélico de la madurez. Por su parte, Jaeger admite que la doctrina contenida en las *Categorías* es muy temprana, si bien su redacción corresponde a una época tardía. En nuestros días, numerosas son las críticas de detalle que se les ha hecho, especialmente por Nuyens, a tales opiniones. La cuestión, no obstante, no ha encontrado una completa y exhaustiva solución histórica y doctrinal. Sea como fuere, nos importa señalar que por lo menos ha dejado de ser problemática la inclusión entre las obras que elaboró directamente Aristóteles. Esto nos da una base lo suficientemente firme para principiar por ahí nuestro examen de una de las principales fuentes de la doctrina de la analogía en Santo Tomás.

Es curioso comprobar cómo las palabras iniciales con que, gracias a los antiguos editores, se abre el *Corpus Aristotelicum*, remitan tan de inmediato a uno de los más importantes temas de la gran metafísica clásica y tradicional. Lo que tiene el mismo nombre que algo y definición distinta es equívoco. Inmediatamente después se nos dirá que lo unívoco es lo que, por el contrario, tiene el mismo nombre y la misma definición que algo otro. Hombre y caballo son, cada uno en este sentido, ζῶιον, tal como en el otro lo eran el hombre y la pintura. Estas dos divisiones son las únicas que nos interesan; pues la tercera, que introduce lo parónimo, se funda en distinciones puramente gramaticales y tanto lo que es equívoco como lo unívoco pueden serlo. Lo que es o puede ser parónimo son las palabras mismas, y nada más.

Pero muy diferente es lo que ocurre por lo que toca a lo equívoco y lo unívoco. Porque, en efecto, ¿qué es lo que puede ser lo uno o lo otro? ¿Son las palabras, los conceptos, o qué? Si reparamos en las fórmulas mismas de Aristóteles, podremos comprobar de inmediato que no son los nombres lo directamente aludido. Estos remiten a cosas, a través de *νοήματα*. Equívocos son, en el ejemplo citado, el hombre y la pintura, al igual que unívocos son el caballo y el hombre; pero no la palabra ζῶιον bajo su doble naturaleza de nombre y concepto; pues es común a todos ellos, a pesar de que pueda designar cosas diferentes y no sólo iguales. ¿Qué es,

pues, lo equívoco o lo unívoco? Evidentemente, las cosas mismas. Las cosas, en cuanto que caen únicamente bajo un nombre común o, a la vez, bajo un nombre y un género iguales. Pues lo que aquí hay que entender, según lo muestran los ejemplos, por *λογος της οουσιας* es la fórmula del género, la definición genérica, no el *λογος του τι ην ειναι* o definición completa específica. Entidad (*ουσια*) mienta, por ende, la entidad secundaria, el universal, de acuerdo con la separación establecida en este Tratado entre entidades primarias y secundarias.

Ahora bien, supuesto que las cosas en cuanto tales son las que principal y directamente pueden ser equívocas o unívocas, quedaría por preguntarnos, ¿a qué deben el ser tales? Ante todo, debe advertirse que no sólo cosas distintas, sino las mismas pueden ser tanto lo uno o lo otro. El *hombre* se nos ha presentado como equívoco y unívoco alternativamente. Estas “características”, por así decirlo, no son, pues, absolutas, sino en un cierto sentido, relativas. ¿Qué es, entonces, lo que permite el que sean consideradas en una u otra forma? Nada esencial a ellas, como puede barruntarse, sino una cierta conformidad con algo común en idéntica manera. Si *hombre* y *pintura* son equívocos ambos, es justo por caer bajo un nombre común: *ζωιον*. Semejantemente, *hombre* y *caballo* son unívocos por su conformidad con un único género, con el género animal (*ζωιον*). En esto concuerdan las cosas equívocas con las unívocas, aunque ahí mismo esté su profunda diferencia. Pues, si tanto el mero nombre como la definición genérica son comunes en manera igual a ellas, las primeras no tienen más que el nombre en común y nada más. Su *κοινωνια* no pasa del plano del lenguaje escrito u oral. En cambio, las segundas entran en la comunidad lógica del universal, ajeno al modo en que pueda ser expresado. Claro está, por otra parte, que lo unívoco también cae bajo un nombre único; pero éste no pasa de, como es obvio, ser algo secundario, accidental a su verdadera naturaleza.

Terminológicamente, habría que distinguir entre las cosas *κατα τοννομα*, equívocas, y las *καθ'εν*, unívocas. Si bien estas últimas son igualmente *κατα τοννομα* en una cierta medida. Pero, teniendo presente su distinción última, los términos aristotélicos no dejan nada que desear tocante a precisión. Es un hecho que nunca Aristóteles ha aplicado a lo equívoco la expresión *καθ'εν*. Porque lo que hay que entender, por lo menos en los pasajes del tratado de las *Categorías*, después de *εν* es *γενος*, y no *ονομα*. Mayores precisiones en cuanto a *καθ'εν* sólo podrán hacerse más adelante, después de considerar el problema que ha de llevarnos al meollo de nuestro tema.

El ente (*το ον*) -Aristóteles lo repite incansablemente- no es un género, ni entra en definición alguna. Puesto que serlo incluiría sus propias diferencias, lo cual es un contrasentido. La metafísica tomista permanecerá fiel a este postulado aristotélico. Pero, entonces, ¿cómo cabe explicar su manifiesta universalidad? Cada una de las cosas comprendidas bajo las categorías, cada uno de los integrantes de la realidad es ente. Desde el Motor Inmóvil y las entidades separadas, hasta la más ínfima de las entidades corruptibles son entes. No es, por otra parte, un género su-

premo, tal como lo entendió Platón, en el que participe todo. ¿Habrá que admitir, consecuentemente, que el fundamento de esta aplicación universalísima no es sino el lenguaje? Los juegos dialécticos de un Gorgias tendrían entonces cabida en el pensamiento de Aristóteles. Incluso, en las afirmaciones de un escolástico como Scayni, para quien (*ly*) *ens est solum nomen, nullum proprium conceptum referens*, no debe entenderse que se base sobre la mera igualdad de un nombre su “universalidad”. El ente no es equívoco; pero tampoco unívoco. Limitándonos a las *Categorías*, la cuestión queda sin respuesta. Menester será buscar si Aristóteles no incluye otra posibilidad más, al lado de éstas.

En los *Tópicos*, Tratado presumiblemente coetáneo del anterior, encontramos mayores y más precisos datos. El tema vuelve a aparecer, a la vez que se introduce una nueva terminología. La división ya conocida se establece ahora atendiendo a que *las cosas se expresan en muchas maneras o en una, de acuerdo con el εἶδος*. El verbo λεγειν no se limita, importa destacarlo, al sentido de expresar algo oralmente o por escrito, sino que también tiene el de expresar algo mentalmente, en el pensamiento. Pero, ¿cuáles son estas cosas que así se expresan? Tomando la fórmula en general, sería erróneo creer que *τα πολλαχως λεγομενα* se identifican sin más con las cosas equívocas. Ya Waitz hubo de señalar casos en que esto no es así. Su connotación abarca casos que salen fuera de lo *estrictamente* equívoco. Sin embargo, en este texto, Aristóteles es bien explícito. Se trata, precisamente, de algo *πολλαχως τωι ειδει*. De algo que, en conformidad con una forma o especie, se expresa de diversas maneras, esto es, que siendo igual en expresión, no responde, empero, a una forma igual, como en el caso de lo *μοναχως τωι ειδει*.

Esta precisión ayuda a confirmar que *τα πολλαχως και τα μοναχως λεγομενα τωι ειδει*, se identifican perfectamente con las cosas equívocas y unívocas de que trataban las *Categorías*. La misma conformidad con algo uno; pero este algo uno se presenta en la segunda instancia con un sentido diferente y más amplio. En las *Categorías* de lo que se trataba era del género lógico; pero en los *Tópicos* se le substituye por *ειδος*, por algo que tanto puede ser una especie lógica, otro universal, cuanto a la forma de las cosas mismas. Lo último no se alude aquí todavía; pero, dado que *ειδος* designa tanto la una como la otra, hay que evitar confundir el primer sentido con el segundo, dentro de este contexto.

La definición genérica incompleta deja su lugar a la específica y completa. Todo concuerda exactamente. Pero, la posibilidad de una “clase” diferente de *τα πολλαχως λεγομενα* hace su aparición, al plantear Aristóteles el problema acerca de cuál es el rasgo característico de lo bueno. A partir de la distinción de sentidos que puede tener lo “bueno”, queda abierta la posibilidad de que lo que se dice de muchas maneras no se identifique meramente con lo equívoco, tal como sucedía antes. En dicha sección de los *Tópicos*, Aristóteles expresamente considera estos términos como equivalentes. Pero ahora lo “bueno” se toma como una unidad que tanto puede contener cualidades, como cosas que producen un determinado resulta-

do y son, por eso, “buenas”. Sus definiciones, sus naturalezas, son conocidas; pertenecen a categorías diferentes. Y, no obstante, son denominadas “buenas”. No se trata, por ende, de cosas unívocas; pero tampoco, como veremos, de cosas equívocas. Este es justamente el punto que interesa destacar.

La postura aristotélica al respecto, se nos hace patente en un pasaje de singular importancia, perteneciente a la *Ética Nicomaquea*. No sólo rechaza ahí Aristóteles el que lo “bueno” sea algo equívoco al modo que eso ha sido explicado en las *Categorías* y, en parte, en los *Tópicos*, sino que nos ofrece una exhaustiva clasificación de las cosas que, según él, se dicen de muchas maneras.

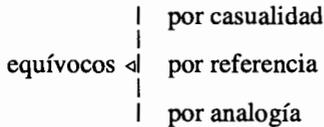
“Las definiciones del honor, la prudencia y el placer son diferentes y distintas bajo el aspecto de ser buenos. Sin embargo, lo bueno no es algo común, como si se tratara de una idea. ¿Cómo es, entonces, que son llamados buenos? Seguramente no de modo parecido al de las cosas equívocas. ¿Son buenos porque parten de algo uno o porque en último resultado están dirigidos hacia algo uno? ¿O más bien son buenos por analogía? Pues al igual que la vista es buena para el cuerpo, así es la razón para el alma y similarmente algo otro en otra cosa”.

Por principio de cuentas, Aristóteles sugiere una posibilidad. Se trata de cosas equívocas por casualidad. La precisión no es superflua, como ya veremos. Una segunda es que varias y diferentes cosas son buenas o porque tienen un origen común (*αφ' ενος*) o porque se refieren, de un modo u otro, a algo uno (*προς εν*). La tercera es por “analogía” (*αναλογία*).

El problema lo constituye precisamente esta segunda posibilidad. ¿Se está designando con estas expresiones dos posibilidades distintas o una sola? Si se comparan pasajes paralelos del Libro G y del Libro K de la *Metafísica*, podremos percatarnos de que la preposición *pros* se utiliza sin mayor dificultad, en lugar de la preposición de ablativo. De hecho, al emplear *αφ' ενος*, Aristóteles no entiende salir del campo que delimita *προς εν*. Si hay cosas que puedan denominarse por la fuente de que surgen, esto equivale, evidentemente, a que se denominen por su referencia a esa fuente, esto es, *προς εν*. En su crítica a Jaeger, von Arnim considera que la expresión con ablativo es simplemente más primitiva y menos desarrollada que la otra, pero que le corresponde exactamente. Opinión que, de acuerdo con los textos aristotélicos, se muestra como más probable que la de Ross. Podría agregarse incluso, tal como lo ha señalado Ownes, que los comentaristas de Aristóteles combinan constantemente las dos expresiones al referirse a lo mismo.

Pero la cuestión quizás más importante y decisiva es la de las cosas *προς εν* que, en el rigor de los términos, no pueden confundirse con las análogas. Más bien, importantes pasajes de los *Tópicos* indican que tanto las cosas equívocas por casualidad, así como las *προς εν* y las análogas, son “tipos” de cosas equívocas, en un sentido lato. Alejandro de Afrodisia hubo ya de considerar que, aunque las cosas

que se denominan equívocas por casualidad son la instancia más importante (*κυπλως*) de lo equívoco, hay que distinguirlas de aquellas que tienen alguna causa para ser denominadas igual, entre las que coloca a las cosas equívocas por referencia, tanto como a las análogas. Así hubo de entenderlo también Boecio, para quien lo equívoco por casualidad y lo *προς εν* son, al par, *aequivocorum*; si bien uno *a casu* y lo otro *a consilio*. En esta forma, según Aristóteles, tendremos la siguiente división:



Cuidémonos también de considerar que lo equívoco por referencia cae, para Aristóteles mismo, dentro de lo análogo. Como se ve, hay una distinción tajante entre lo uno y lo otro. Es cierto, por otra parte, que la función que cumple lo equívoco por referencia es una función análoga, tal como será posteriormente entendida por la filosofía escolástica y por Santo Tomás principalmente. Pero incluir, sin más, a lo *προς εν* dentro de la analogía de atribución, es confundir doctrinas separadas por un largo camino de evolución y transformación. Santo Tomás puede dar por sentada esta interpretación, como también Cayetano; pero no olvidemos que eso sólo es válido desde una perspectiva extra-aristotélica. Más adelante veremos que esta substitución de la equivocidad, como denominador común, por la analogía, no es anterior a los comentarios de Averroes. Y, por ende, ajena al pensamiento auténtico del *Estagirita*. Muskens ha insistido suficientemente sobre el cuidado que hay que tener para no confundir, además, lo que para Aristóteles es la *αναλογία* con la *αναλογία attributionis*: “Idem dicendum -afirma- de specie alia, scilicet de analogia attributionis, quam verbo *αναλογιας* nusquam significare Aristoteles videbitur, deque omnibus illis notionibus quas nonnulli nostro tempore analogas appellant, quas tamen Aristoteles nec verbo nec re suae *αναλογια* coniunxit”. La comprobación plena de esta interpretación la obtendremos en un tratamiento más detallado del sentido último de la equivocidad *προς εν* y de la analogía.

2. Más arriba, al ocuparnos de la expresión aristotélica *καθ' εν*, dijimos que, en unos casos, lo que había que subentender a continuación era *γενος*, y en otros, más precisamente, *ειδος*. Todo dependía de que se tomara la definición incompleta o la completa. Esto en cuanto se trataba de lo unívoco. Con todo, por lo que toca a la equivocidad *προς εν*, abandonamos la comunidad de definición. Si algo hay que subentender también después de *προς εν* no es ya más una definición, un género o una especie, sino una *forma*, un *ειδος* real y no “mental”. Para aclarar esto, recordemos los ejemplos sobre lo “medicinal” y lo “sano” dados por Aristóteles con la finalidad de mostrarnos en qué consiste este tipo de equivocidad. En todos ellos -en las cosas “medicinales” o “sanas”- el punto de referencia es o bien la *salud* o bien la *ciencia médica*. La primera y la segunda son formas, más precisamente formas

accidentales. Pero no se suponga que sólo éstas pueden servir de puntos de referencia. Eso sería limitar excesivamente el alcance de este tipo de equivocidad. Por el contrario, todas las formas, entitativas o accidentales, pueden jugar este mismo papel.

“Cada uno de éstos (lo medicinal y lo sano) -nos dice Aristóteles- también lo expresamos de muchas maneras. Cada uno es así expresado por alguna clase de referencia, en un caso a la ciencia médica, en otro a la salud... pero cada grupo en referencia a una cosa distinta. Pues un tratado y un cuchillo son llamados “medicinales” porque el primero procede de la ciencia médica, mientras que el segundo es útil para ella. Y las cosas son llamadas “sanas” de modo similar, una porque es un signo de la salud (a saber, el color), la otra porque la produce (a saber, la medicina). Y lo mismo ocurre en otros casos”.

Basta recordar los textos de Santo Tomás en que se emplean parecidos ejemplos para percatarse de la continuidad de doctrinas. Para Aristóteles, igual que para Santo Tomás, la forma “medicinal” o la forma “sano” no son las formas del cuchillo, ni del color o la medicina, sino de la primera instancia de ellas, de lo que muy posteriormente se denominará el *analogatum principale*, es decir, de la ciencia médica como hábito o del animal; puesto que semejantes instancias posteriores tienen cada una su forma propia. Pero, incluso, la ciencia médica y el animal mismo podrían ser considerados como otras tantas instancias secundarias. Según Aristóteles, aun lo que es capaz de recibir la salud o lo que posee o ha la ciencia médica. Bajo esta perspectiva, es la forma aislada, abstracta, la que cumple la función de analogado principal. Tal es justamente el origen histórico de la división tomista entre analogías *unum ad alterum* y *pluribus ad unum*.

Obsérvese, además, que en el caso de los analogados secundarios, se trata simplemente de que no poseen como propia una determinada forma; pero no de que no posean en absoluto ninguna y, por ende, el problema que ahora surge es el de saber cómo es que pueden, a pesar de no poseer lo sano o lo medicinal, ser de alguna manera “sanas” o “medicinales” y ser denominadas así. Si la equivocidad *προς εν* radicara únicamente en los nombres, el problema no existiría; pero tampoco sería posible distinguirla de la equivocidad por casualidad. Por ende, por lo que toca a aquello a lo que se impone el nombre, “sano” significa *lo que conserva la salud del animal*; pero, por lo que toca a para qué se imponga, debemos decir que se le impone para hacernos conocer sus nexos con el predicado *sano* del animal, con su salud; en cuanto que sólo sabremos qué significa lo “sano” del alimento, si conocemos cuál es y qué es el efecto de esa conservación, es decir, la salud del animal; efecto que, sin embargo, no significa¹.

1 Cfr. *II Sent.*, dist. 12, art. 5, ad 2; *2 Anim.*, 9.

Pese a que Santo Tomás nos diga que “nomen... et verbum significant ex institutione humana”², no se debe suponer que, a sus ojos, fuera adecuado, a fin de evitar hasta la mínima “ambigüedad”, dar otro nombre a lo que significa “sano” aplicado al alimento. La afirmación anterior no tiene más objeto que mostrar que sería igualmente adecuado llamar “cano” o “abralano”, etc., a lo que denominamos *sano*; pero, si así fuera el caso, entonces *habría* que seguir llamando “cano” o “abralano”, etc. *también* al alimento. La explicación de esto traerá, al par, como resultado el que comprendamos cabalmente en qué se distingue la equivocidad pura de la analogía o, con otros términos, la equivocidad *a casu* de la equivocidad *a consilio*.

.....

Ahora bien, no vemos por qué no sea tan igualmente posible imponer otro nombre a lo “sano” que se atribuye al alimento. Pues, lo único que hasta ahora se ha tratado de mostrar es que no hay razón para hacerlo, en virtud de que para Santo Tomás los nombres que no significan algo preciso y determinado, significan todo y no meramente un objeto determinado, aunque de modo indeterminado. Compárese éste con el caso en que se pronuncia el nombre *osa*. Este nombre tiene un significado determinado; pero que signifique los objetos que significa, no quiere decir que no signifique otros objetos posibles. Lo que de equívoco tienen es que la palabra misma puede significar dos objetos diferentes; pero, su *ratio* no es en modo alguno indeterminada: en cada caso nuestras concepciones tienen intenciones distintas. Aquí sólo cabe definirlo nominalmente: explicitar cuál es la *ratio* de que es signo y de cuál no.

Hay que mostrar ahora, por ende, que si bien somos libres para imponer a los significados signos al antojo, no lo somos para imponer nombres, esto es, signos significativos a las cosas reales. En esto reside la diferencia. Pero la explicación más profunda reside en que, acordado que un signo se imponga a tal significado, es menester seguir las conexiones reales e imponer un nombre similar a otro significado conexo (y conocido) con el primero, hasta formar un plexo de nombres. Esta es la causa de por qué se impongan ciertos nombres (*a quo ad significandum imponitur*). Y, en este sentido, puede decirse que los nombres significan por naturaleza.

II. Duns Scotto

“Ad aliud de analogia -nos dice Duns Scotto-, quod illud (scil. sanitas quae est realiter in animali et in urina non nisi per attributionem) recipitur tantum in uno realiter et in aliis per attributionem, dico quod hoc est falsum; quia si ita est in uno exemplo, in centum est contrarium; nulla

enim est maior analogia quam sit creaturae ad Deum in ratione essendi, et tamen sic esse primo et principaliter convenit Deo, quod tamen realiter et univoce convenit creaturae”.

Este es uno de aquellos casos privilegiados en la historia de la filosofía, tan frecuentes por otra parte, en que dos explicaciones que han partido de un plano doctrinal común, llegan, no obstante, a conclusiones muy distintas y hasta aparentemente contradictorias; pero cuya mutua comparación es preciosa, pues permite descubrir sus características más profundas y su verdadera esencia. El diálogo que se establece entre Duns Scoto y Santo Tomás acerca de la analogía del ente, en general, y particularmente de la analogía entre Dios y las creaturas, es revelador en sumo grado. El Teólogo conocido como *Doctor Subtilis* no rechaza, puede verse, la posibilidad de la analogía. Hay ejemplos en que pudiera ser lícito hablar de ella; pero, por lo que toca a todo lo que conviene a Dios y a las creaturas, la verdadera perspectiva debe ser muy otra. A pesar de que las creaturas y Dios están separados por una distancia como la que media entre lo finito y lo infinito, los atributos de ambos, lejos de ser análogos, son unívocos. Es más, a Duns Scoto le parece que todos aquellos que han tratado de Dios y de lo que de El puede conocerse, a pesar de rechazar explícitamente la univocidad, no han dejado de utilizarla subrepticamente.

El principal blanco de sus ataques no era realmente, para él, Santo Tomás de Aquino, sino los pensadores próximos inspirados en él. Pero, con todo, filosóficamente hablando, no hay posición más antagónica a la de Duns Scoto que la de Santo Tomás. Si históricamente el diálogo entre uno y otro es obra de sus escuelas, eso ya indica la paradójica proximidad-lejanía de sus tesis, de la que hubieron de percatarse sus seguidores. Pero, al colocarse Duns Scoto, con referencia a su circunstancia inmediata, en las antípodas de la univocidad, el propósito que lo animaba no era obviamente un mero afán de originalidad, ni sus tesis constituían una *boutade*. Si algún desconcierto siguen produciendo en quienes la comparan con las tomistas, la causa de eso hay que buscarla en el hecho de que no han advertido que su lenguaje no es el mismo y que, por absurdo que parezca, no son tan contradictorias como a primera vista podría pensarse.

Si a Duns Scoto le parece que cualquier atributo que convenga a Dios tanto como a las creaturas tiene forzosamente que ser unívoco, obedece a que considera ante todo los conceptos de esos atributos. Y esta concepción ha condicionado las ulteriores consecuencias. “Deus et creatura non sunt primo diversa in conceptibus; tamen sunt primo diversa in realitate, quia in nulla realitate conveniunt; et quomodo esse possit conceptus communis sine convenientia in re vel in realitate, in sequenti dicatur”. Aquí no nos interesa presentar una visión más o menos completa de la doctrina scotista de la univocidad, sino iluminar con su ayuda a la analogía tomista. Duns Scoto exige que antes de declarar que un concepto es análogo a otro, hay que tener ya previamente este último. ¿Con qué derecho afirmamos que el concepto *esse* obtenido a partir de las creaturas sea análogo al *Esse* divino, supuesto que no

puede ser aprehendido primariamente, antes que el otro? De aplicarse al orden de lo creado tanto como a Dios, eso tiene que significar que el concepto *esse* es unívoco, no análogo o equívoco; pues de ser esto último, la consecuencia sería el agnosticismo. Si, como ha establecido Santo Tomás, tenemos en este caso dos conceptos análogos, próximos el uno del otro, y no uno unívoco, la consecuencia para Duns Scoto, que de ahí podría desprenderse es que, entonces, se ha cerrado el camino para obtener conceptos unívocos; ya que en la misma forma podría afirmarse que *Sócrates* y *Platón* no representen el mismo concepto *hombre*, sino dos distintos, aunque próximos.

Pero, ¿es que acaso, al afirmar que Duns Scoto se ha contentado con tomar sólo en cuenta el *concepto*, hemos explicado el por qué de sus concepciones? ¿Acaso no también Santo Tomás nos habla del concepto dentro de su doctrina de la analogía? Sí; pero bajo una luz que explica perfectamente el motivo de sus divergencias y aclara, precisamente, sus más hondas características.

La analogía de proporción, y no únicamente la de proporcionalidad, exige, para Santo Tomás, dos juicios por lo menos. En efecto, el analogado principal es siempre el sujeto en uno de ellos, y el o los analogados secundarios serán a su vez los sujetos de los otros. Pero justamente lo que permite decidir si un concepto es unívoco, análogo o equívoco es su función *en cuanto* predicado de esos juicios. De ahí en fuera, de no mediar o quedar por supuesta esta comprobación, es obvio que Santo Tomás no considera que los conceptos en sí mismos puedan ser otra cosa sino unívocos. Si *osa* puede ser tanto un nombre que mienta un animal o una constelación, un nombre equívoco, eso depende de la función que como expresión equívoca de un predicado pueda tener: pero sus conceptos correspondientes, tal clase de animal o tal determinada constelación, son en sí mismos unívocos. Parejamente, si el concepto *ser* es análogo en relación a Dios y a las criaturas, su carácter de análogo se desprende de las funciones diversas que un *idéntico concepto* abstracto tiene en dos juicios bien distintos, como son las predicaciones por esencia y por participación. Semejante perspectiva nos ofrece la razón de por qué Santo Tomás no piensa que un *predicado* análogo pueda ser un concepto abstracto, el mismo para todo sujeto, sino *separado*, separado de las condiciones que implica el ser predicado de este preciso sujeto y no de aquél.

Todo concepto abstracto es *eo ipso* unívoco. Y, tratándose del ser, sólo el *ens commune* reúne tales requisitos. Si bien no entra nunca como predicado propio, puesto que todo predicado propio se adecúa y conforma a la naturaleza y modo de su sujeto. No es el mismo, verbi gratia, para las criaturas y Dios. Pero, en cuanto predicado de sujetos que impliquen modalidades totalmente iguales, no hay nada que le impida el ser tomado en un mismo sentido en todos los casos. Pero, tómense sujetos entre los que medie una infinita distancia, modalidades incomparables, y se nos presentará en una dirección como separado de los modos según los cuales se da en otro. Modos que dependen aquí del grado de composición mayor o menor en

que entre, del grado de potencialidad que lo limite. Y esto vale no sólo para el *esse*, sino para cualquiera de los demás atributos divinos y criaturales.

Todo indica que Duns Scoto no comprendió nunca los requisitos de lo análogo según Santo Tomás; porque lo que él ponía en primer plano era la consideración del concepto aislado, no de su papel dentro del juicio. Para Santo Tomás, por el contrario, un concepto no puede ser análogo, a menos de ser un concepto-predicado. Esta es la condición *sine qua non*. Un cambio insignificante en el inicio ha originado, pues, unas consecuencias extraordinarias. Pero de ahí en fuera, Santo Tomás estaría, por lo menos, de acuerdo con Duns Scoto, en que *esse*, como concepto abstracto, es unívoco. Claro que esto tampoco significa que el *Doctor Sutil* no haya tomado tales conceptos unívocos como predicados; pero precisamente esta es una visión de segundo orden, condicionada ineludiblemente por la primera. Si *esse*, como predicado de las criaturas y de Dios, es unívoco, no se piense que toma en cuenta su carácter de predicado, sino de concepto tomado absolutamente.